

Giorgio Lorenzo Beltramo\*

*La giusta narrazione. Il bisogno di riconoscimento nella società tecnologica*

*Abstract:* The human need for recognition unites the thoughts of Fabietti, Remotti and Augé in anthropology, albeit in their specificities. Having delineated a figure of the concept, also through comparison with the philosophical thought of Honneth, its conditions of possibility in the juridical-technological society are investigated.

Narrative, among the five components of the conceptual figure identified, appears decisive in the human search for recognition. It is therefore chosen here as the preferred perspective for looking at the normative environment in which humans are immersed.

*Parole chiave:* Recognition, narration, technology, society, law.

*Indice:* 1. Il bisogno antropologico di riconoscimento – 1.1. La figura concettuale – 1.2. Il potenziale allusivo – 2. Il riconoscimento nella società tecnologica – 2.1. Necessario: *indisponibilità* – 2.2. Precario: *affettività* – 2.3. Relazionale: *alienabilità* – 2.4. Competitivo: *libertà* – 2.5. Rappresentazionale: *narrazione* – 3. Conclusioni

## 1. Il bisogno antropologico di riconoscimento

Il riconoscimento come *bisogno* umano, tanto del singolo quanto della società, accomuna in antropologia – seppur nelle specificità delle rispettive interpretazioni – i pensieri di Ugo Fabietti, Francesco Remotti e Marc Augé. Un primo intento, allora, è cogliere somiglianze e differenze teoriche fra i tre autori, al fine di delineare una *figura* del concetto antropologico. Questa sarà poi sinteticamente comparata col pensiero filosofico di Alex Honneth, per meglio chiarirla e farne emergere il *potenziale allusivo*<sup>1</sup>.

\* Dottorando presso Università di Torino, Diritti e istituzioni; Université de Nantes, Arts, Lettres, Langues. giorgiolorenzo.beltramo@unito.it

1 Nella filosofia di Di Robilant, la *figura* è una rappresentazione della realtà, che può essere astratta o concreta, ed esprimibile in diversi linguaggi semiotici. A seconda dell'interesse specifico che le orienta, si avranno figure teoretiche, visive, operative o morali-spirituali. Quelle teoretiche, in particolare, sono volte a conoscere, nel senso di "*rappresentare-spiegare*": "vale a dire far conoscere come è la realtà e come 'funziona'". Ogni figura è orientata dalla domanda e dalle aspettative del soggetto, dal suo contesto teorico, dagli elementi di "costruzione" e dai criteri di valutazione scelti; essa è poi inserita in una rete con altre figure. Figure e reti figurali hanno dunque una "forma", cioè una "struttura" che le caratterizza; ma altresì un "*potenziale*

## 1.1 La figura concettuale

Come riconosce lo stesso Remotti, il dibattito sul tema del riconoscimento in antropologia culturale è tardivo e non ancora approfondito<sup>2</sup>. Almeno in Italia, Fabietti è tra i primi a farsene carico: fin dalla prima edizione, nel 1995, del suo studio sull'identità etnica, egli prende in esame le “strategie del riconoscimento” attuate dai gruppi nella lotta per le risorse<sup>3</sup>.

Fabietti intende l'etnia e le nozioni ad essa collegate, quali tribù, razza, cultura, come “*costrutti culturali* mediante i quali un gruppo produce una definizione del *sé e/o dell'altro collettivi*”<sup>4</sup>. In gioco c'è, secondo Fabietti, l'identità di quel gruppo, ossia il “sentimento di appartenenza condiviso”, pensabile solo “in maniera *contrastiva e contestuale*”, cioè “in opposizione a qualcun altro”<sup>5</sup>. Tale identità etnica – se colta dallo sguardo esterno dell'antropologo – è una “finzione”; purtuttavia essa è reale nel “sentimento che determinati individui hanno di una comune appartenenza ad una ‘tradizione’”<sup>6</sup>. Fabietti coglie in essa un “dogma” come fondatore di un’“ontologia” attraverso la credenza: “‘credere, da questo punto di vista, equivale a ‘essere’”<sup>7</sup>.

L'identità etnica affonda “le proprie radici in *rapporti di forza* tra gruppi coagulati attorno ad interessi specifici”: essa è un forte strumento di lotta, nella competizione “per l'accesso a determinate risorse materiali e simboliche”<sup>8</sup>. È dunque all'interno dei diversi Stati, a livello politico, che Fabietti colloca la “lotta per il riconoscimento della propria ‘identità etnica’”<sup>9</sup>. Un gruppo che “si definisce come ‘etnico’ ed è, in questo senso, considerato minoritario” cercherà il riconoscimento giuridico del suo “‘diritto alla differenza’ come fondato sull’‘autenticità’ della propria tradizione”<sup>10</sup>.

Nell'interpretazione di Fabietti, dunque, il riconoscimento è operato da un'istituzione superiore – uno Stato – verso un gruppo di minoranza, di cui si accoglie una richiesta di identificazione fondata sulla sua autenticità etnica, quale strumento nella lotta politica per le risorse.

*allusivo*” che le supera: “esprimono più di ciò che viene indicato con la loro forma”. Vedi Di Robilant in Heritier (ed.) 2008: 166 e ss. Cfr. Heritier 2003: 48-50, 72-75; Heritier 2009: 48-61.

Si può notare una somiglianza tra la *figura* in Di Robilant e il *concetto* in Deleuze e Guattari (2002: 5-23). Anche il concetto si definisce dalle sue componenti, nel loro preciso ordine; è creato, non nasce dal nulla; è relativo rispetto agli altri concetti e ai problemi che è chiamato a risolvere.

2 Remotti 2010: 122-123. Al contrario della letteratura, per cui il tema è antichissimo: si pensi al mito di Edipo, ove il problema del riconoscimento è declinato in termini genealogici. Vedi Gilbert 2019.

3 Fabietti 2013: 143 e ss.

4 *Ivi*: 22.

5 *Ivi*: 47.

6 *Ivi*: 177.

7 *Ivi*: 179.

8 *Ivi*: 14, 22.

9 *Ivi*: 143.

10 *Ivi*: 142, 148.

In parziale contestazione con questa prospettiva teorica si pone Remotti, proprio a partire dall'oggetto del riconoscimento: non l'identità, senza la quale, secondo Fabietti, "non si può vivere", né come singolo né come gruppo<sup>11</sup>; bensì l'"esistenza"<sup>12</sup>.

I soggetti, individuali e collettivi, si formano sempre in un contesto relazionale, dunque nel rapporto con l'altro. Essi non vantano né un'esistenza né un'essenza autonome e indipendenti; al contrario, sono profondamente sociali ed emergono dal rapporto di reciproco riconoscimento<sup>13</sup>. "Fare una persona" – o *antropopòiesi* in termini remottiani<sup>14</sup> – è un'azione sociale: una persona è qualcosa di più di un semplice individuo della specie, e questo suo "valore aggiunto" deve essere fondato e riconosciuto, deve cioè essere istituito.

Il riconoscimento è ciò che consente di passare da una conoscenza puramente quantitativa e seriale degli esseri umani a una considerazione qualitativa, che conferisce valore. Potremmo forse anche aggiungere che il riconoscimento è a tal punto indispensabile alla persona che, senza riconoscimento sociale, la persona svanisce e si perde<sup>15</sup>.

Tanto gli 'io' quanto i 'noi' "si costituiscono nel loro fare – dice Remotti – e il loro fare consiste sia in azioni sia in rappresentazioni (tra cui quelle dell'identità)"<sup>16</sup>. La vita del soggetto, dunque, è una vita 'intrinsecamente relazionale': l'idea di un'identità sostanziale e preesistente alla relazione con l'altro attiene alla sfera delle rappresentazioni e delle finzioni di sé, non al reale<sup>17</sup>.

Questa costitutività dell'interazione sociale porta i soggetti a lottare per il proprio riconoscimento, affinché gli altri "tengano conto nel loro agire, nel loro pensare, nel loro comportamento dell'esistenza di questi 'altri' ai loro occhi"<sup>18</sup>. Il riconoscimento precede e concede la relazione: è cioè la prima forma di interazione.

L'identità si configura allora come una richiesta di riconoscimento "estrema" e forzata: rifiutando il carattere interlocutorio e performativo del rapporto, essa afferma "un nucleo sostanziale, che ci caratterizza in modo permanente" e ne pretende la mera ratifica, facendone una "questione di principio"<sup>19</sup>. Insomma, essa

11 *Ivi*: 178. Il legame esplicito tra il riconoscimento e le identità collettive accomuna il pensiero di Fabietti a quello di Ricoeur (2005: 158 e ss.), su cui tuttavia non possiamo dilungarci in questa sede.

12 Remotti 2010: 124. Remotti (1996, 2010, 2019) e Fabietti (1995<sup>1</sup>, 2013<sup>2</sup>, 2018) hanno dialogato per anni sul tema dell'identità, a poco a poco meglio delineando la propria posizione e la reciproca distanza. L'ultimo volume curato da Remotti (2021) sul tema identità è dedicato alla memoria del collega.

13 *Ivi*: 32 e ss.

14 Remotti 2013. Sull'importanza del concetto per la filosofia del diritto, vedi Beltramo 2020.

15 Remotti 2009: 302 e ss.

16 Remotti 2010: 39.

17 *Ivi*: 39-42.

18 *Ivi*: 93-94.

19 *Ivi*: 95.

è una strategia di relazione, anzi “di riduzione della complessità (e quindi della ricchezza) delle relazioni”<sup>20</sup>. Attiene all’ideologia, al mito, non all’ontologia.

Senza poter qui condensare la complessa antropologia di Remotti sulla persona, è utile almeno accennare ai tre diversi livelli del discorso: la *materia*, ossia ciò di cui i soggetti sono fatti; la *rappresentazione*, ossia il modo in cui i soggetti si vedono e si descrivono; la *configurazione*, ossia il risultato dell’interazione dei primi due, frutto di compromesso<sup>21</sup>. L’inevitabilità umana della rappresentazione – dice Remotti – “vale in particolare nel campo della soggettività e dei processi di soggettivazione”<sup>22</sup>. Essa può essere più o meno congruente alla realtà, ma “nessuna rappresentazione è neutra o innocua”<sup>23</sup>.

Un ultimo elemento della teoria remottiana è per noi interessante. Una volta ottenuto il riconoscimento della propria esistenza ed essersi così imposti allo sguardo dell’altro – “un po’ come dire: ci siamo anche ‘noi’, non potete escluderci, cancellarci, ‘farci fuori’ (in senso mentale, prima ancora che fisico)”<sup>24</sup> – Remotti afferma che “altri aspetti potranno essere oggetto di riconoscimento”, e ne propone un elenco esemplificativo e perciò aperto: “bisogni, caratteristiche, prerogative, ruoli, diritti, valori... anche identità”<sup>25</sup>. Proprio la lotta sul diritto viene indicata come una delle forme più comuni di richiesta di riconoscimento, assieme a quella sulla propria cultura<sup>26</sup>.

Nell’interpretazione di Remotti, dunque, il riconoscimento dell’altro è la prima e indispensabile forma di interazione sociale da cui emergono i soggetti, sia singoli sia collettivi; esso verte innanzitutto sull’esistenza e solo in un secondo momento avanza richieste ulteriori legate alle rappresentazioni di sé, quali bisogni, valori e diritti<sup>27</sup>.

Infine, osserviamo il riconoscimento in Augé, partendo da una precisazione. L’antropologia, secondo lo studioso, tratta del “senso che gli esseri umani in collettività danno alla loro esistenza”:

Il senso è relazione, e, nel caso specifico, è l’essenziale delle relazioni simbolizzate ed effettive fra uomini appartenenti a una particolare collettività. In questo contesto, parlare del senso vuol dire parlare del senso sociale<sup>28</sup>.

20 *Ivi*: 126-127.

21 Remotti 2019: 279.

22 *Ivi*: 278. Sul concetto di rappresentazione inevitabile, vedi Di Robilant: “Anche la realtà ‘naturale’ [...] non può fare a meno d’essere una figura che pretende di rappresentare la realtà” in Heritier (ed.) 2008: 164.

23 Remotti 2019: 279.

24 Remotti 2010: 94.

25 *Ivi*: 124.

26 *Ivi*: 94.

27 È utile ricordare qui l’“impegno per il riconoscimento” personalmente assunto da Remotti in “difesa della dignità scientifica dell’antropologia culturale”, in un volume espressamente dedicato alla riflessione sulla sua disciplina (Remotti 2014). Coerentemente con la teoria, l’autore crea una rappresentazione teoretica del ‘noi’ antropologico, ne delinea il metodo, l’oggetto e il fine, sfronda le immagini incongruenti e ne propone una congruente, e infine ingaggia una “guerra per il riconoscimento” dichiarando conflitti e alleanze e presidiando lo spazio antropologico.

28 Augé 2000: 37.

La relazione è la dimensione di esistenza dell'individuo. Essa si sviluppa sia nei confronti di diverse collettività, rispetto alle quali un soggetto potrà vantare appartenenza, sia nei confronti di altri individui, vicini e lontani<sup>29</sup>.

Si individuano così due assi relazionali, ognuno dei quali attiva un'opposizione su cui si organizzano i "rapporti normali" di una società, vale a dire quelli "culturalmente simbolizzati e ammessi". L'asse "delle appartenenze o dell'identità" attiva l'opposizione dall'individuale al collettivo, "dal meno inglobante al più inglobante": esso qualifica l'individuo come appartenente a un gruppo (professione, classe d'età, famiglia, nazione). L'asse "della relazione o dell'alterità", invece, gioca sulle categorie del medesimo e dell'altro, che a loro volta "possono essere individuali o collettive" (io-noi / altri)<sup>30</sup>.

La coppia identità/alterità rinvia dunque a una doppia opposizione – fra individuo e collettività da una parte, medesimo e altro dall'altra – che del resto corrisponde alla doppia natura dell'atto rituale<sup>31</sup>.

Secondo Augé, riprodurre il senso sociale è l'oggetto principale del rito, attraverso la sua doppia natura "sia singolare che plurale, dunque relazionale". Il rito è un momento unico per chi ne è oggetto; ma "per coloro che eseguono il rito o vi assistono" esso è, precisamente, rituale, ossia "abituale, essenzialmente sociale"<sup>32</sup>.

Per il singolo il senso sociale è la "coscienza condivisa (cioè reciproca) del legame rappresentato e istituito con l'altro", creato, ricordato e rafforzato nell'atto rituale. Augé precisa che tale legame deve essere "pensabile", cioè rappresentabile all'interno di una "cosmologia, una visione del mondo e della società", e "istituito", ossia concretizzato in una forma "giuridico-politica dotata di regole e linguaggi propri" (quali la famiglia, la classe, lo stato)<sup>33</sup>.

Proprio la cosmologia ci riporta al riconoscimento.

Per un corto circuito del pensiero, attestato ovunque, gli uomini desiderano non tanto conoscere il mondo quanto piuttosto riconoscersi in esso, sostituendo alle indefinite frontiere di un universo in fuga la sicurezza totalitaria di mondi chiusi<sup>34</sup>.

La "vertigine della chiusura" di cui parla Augé non è sintomo né appannaggio di 'primitività'. Ogni comunità – dalle più piccole quali la famiglia o il lavoro, alle più grandi quali la comunità scientifica, la religione o la nazione – tende a ricreare un "universo di riconoscimento". Esso è un sistema di interpretazione e spiegazione, un sapere e un'esperienza comuni orientati dal proprio riferimento; genera connivenza e fedeltà all'interno, opposizione e mi-

29 *Ivi*: 37-38, 47 e ss.

30 *Ivi*: 38.

31 *Ivi*: 39.

32 Augé 2017: 76-77. Cfr. Augé 2000: 39.

33 Augé 2017: 72.

34 Augé 2000: 94.

sconoscimento all'esterno. Un universo di riconoscimento tende ad essere totalizzante e circolare, ossia autoreferenziale; rappresenta la realtà così da spiegarla e prevederla, e di fronte all'imprevisto attua una riformulazione piuttosto che una propria invalidazione<sup>35</sup>.

Il riconoscimento si rivela dunque come un'ideologia, ma con l'esigenza concreta del rapporto con una realtà che deve essere controllata: “deriva da un'esperienza e costituisce un sapere”<sup>36</sup>. In essa, una società deve trovare un senso:

Non c'è infatti società che non abbia tentato di padroneggiare intellettualmente il mondo nel quale si trova costruendo per suo uso personale una immagine dell'uomo, dei rapporti inter-umani, della natura e dei rapporti fra uomo e natura. Ma questa tentazione non deriva tanto, mi pare, dal desiderio di conoscere, quanto dall'esigenza di senso, dall'esigenza di ‘riconoscersi’ in questa immagine<sup>37</sup>.

Ogni universo di riconoscimento ha una sua logica e un suo linguaggio, cioè un sistema. Gli universi possono essere più o meno chiusi o porosi, pur tendendo a un reciproco misconoscimento. Un singolo individuo, inevitabilmente, si riconosce in molteplici universi, “se occorre anche in modo contraddittorio”<sup>38</sup>.

Ora, “il bisogno di riconoscimento è la cosa più condivisa del mondo”, dice Augé, proprio per l'effetto di “sicurezza intellettuale” e di orientamento che garantisce. Forte delle sue “evidenze” istituite, che “tendono ad imporsi come naturali in certi gruppi e in certe epoche”, l'universo di riconoscimento garantisce un'immagine della realtà in cui il soggetto può pensare sé e l'altro<sup>39</sup>.

Nell'interpretazione di Augé, dunque, il riconoscimento è riflessivo, ossia operato dal soggetto su se stesso e sulla propria società. Esso opera all'interno di un universo istituito di interpretazione e spiegazione, un sistema che dà senso. Il misconoscimento contraddittorio che separa gli universi non impedisce al singolo di riconoscersi in una molteplicità di sistemi.

In campo antropologico si delinea così, più che un concetto definito, una famiglia concettuale in tema di riconoscimento. Questo non deve sorprendere; anzi è coerente, per una scienza impegnata nello studio delle antropologie, l'uso di strumenti teorici aperti e adattabili, che privilegino l'osservazione alla sistemazione<sup>40</sup>.

35 *Ivi*: 93-97. Mi limito a notare la somiglianza con la teoria della figure teoretiche in Di Robilant, nonché con la filosofia della scienza di Popper; la vicinanza dei quali è peraltro rivendicata dallo stesso Di Robilant, in tema di “costante succedersi di figure teoretiche che vengono create per rappresentare la realtà, e costante rimozione di figure che non soddisfano più le nuove esigenze critiche”: una competizione da cui appare “la continuità, la frammentazione e l'evoluzione del processo figurale”, in Heritier (ed.) 2008: 170-171.

36 *Ivi*: 93.

37 *Ivi*: 94.

38 *Ivi*: 96-97. Sulla contraddittorietà dei nostri mondi narrativi, vedi Cometa 2017: 98.

39 *Ivi*: 102.

40 Per una riflessione sul “logos antropologico”, vedi Remotti 2009: 203 e ss; Fabietti 1999.

Sia che il riconoscimento avvenga tra gruppi sia tra singoli, se ne colgono cinque caratteri determinanti: esso è *necessario* alla sopravvivenza del soggetto; è *relazionale*, ossia si fonda sulla dimensione sociale; è legato alla *rappresentazione* di sé all'interno di una cultura; è *precario* e può sempre risolversi in misconoscimento; è *competitivo*.

Se la riflessione antropologica in tema di riconoscimento è ancora poco approfondita e relativamente recente, quella filosofica vanta invece una più lunga tradizione che, almeno a partire da Hegel, giunge fino ai contemporanei Ricoeur e Honneth<sup>41</sup>. Quest'ultimo sarà allora il nostro termine di paragone – seppur sintetico –, al fine di precisare la figura del riconoscimento che sarà poi indagata nella società tecnologica.

Secondo Honneth il riconoscimento è un atto morale di *approvazione* nei confronti di un soggetto<sup>42</sup>. Esso è *pratico*, ossia si concretizza in una condotta di positiva accettazione dell'altro; è *normativo*, perché dipende dal valore morale dell'altro; è *performativo*, perché fa valere pubblicamente quel valore altrui; è *simbolico*, perché i gesti e i comportamenti in cui si realizza sono significativi solo all'interno di una cultura; è storico ed *evolutivo* rispetto ai valori morali, la cui “qualità normativa” migliora linearmente<sup>43</sup>.

Honneth afferma che il riconoscimento è indispensabile allo sviluppo umano, tanto in una fase infantile – dove si caratterizza come cura amorevole nella stretta cerchia di figure di riferimento – quanto in una fase adulta. Qui il riconoscimento si è ormai fatto più complesso e diversificato, contemplando tre principali modalità, ognuna delle quali rispecchia un certo tipo di relazione tra i soggetti: l'*amore* e l'*amicizia*, tipici di una relazione intima e non generalizzabile; il *rispetto*, relativo ad una relazione tra pari e oggettivabile nel diritto; la *solidarietà* e la *stima*, tipiche di un gruppo che condivide interessi e riferimenti comuni<sup>44</sup>. Ciascuna modalità è legata ad una diversa esigenza del soggetto e sviluppa un aspetto della sua personalità.

L'*amore* induce “nell'individuo lo sviluppo di una *fiducia in se stessi* radicata nel corpo”, indispensabile alla piena espressione di sé; è un'esperienza di riconoscimento “di tipo simbiotico”, che il soggetto ha bisogno di rinnovare a successive riprese<sup>45</sup>. Il *rispetto* elementare dell'altro lo riconosce come “moralmente competente allo stesso titolo di tutti gli altri componenti della comunità”, suscitando di risposta il *rispetto di sé*; poiché non si dà in gradazione, bensì in un'unica alternativa (c'è o non c'è rispetto), esso si può oggettivare – dice Honneth – nelle norme giuridiche di uno stato (fermo il dubbio, tuttavia, che la sua “dimensione troppo astratta” possa sostituire *in toto* quel “rispetto compensatorio” comunque ricercato nei piccoli gruppi)<sup>46</sup>. Infine, la *solidarietà* si esplica reciprocamente in

41 Per una panoramica, vedi Honneth 2019b; Ricoeur 2005.

42 Honneth 2017: 105, 136, 190-191.

43 *Ivi*: 183-211.

44 *Ivi*: 105-112, 166-170. Cfr. Honneth 2002: 114-157.

45 *Ivi*: 109, 169 (corsivo mio).

46 *Ivi*: 110-111, 169-170.

una “cerchia di individui uniti da gusti e mentalità affini” ed è volta a riconoscere le capacità e le qualità dei soggetti, ingenerando in loro *autostima*; quest’ultima è – dice Honnet – “uno dei motivi principali, se non addirittura il motivo per cui si formano dei gruppi”, a causa di una “sempre maggiore vulnerabilità” che ingenera un sempre maggiore bisogno di conferme<sup>47</sup>.

Queste tre modalità di riconoscimento – amore, ordine giuridico e solidarietà – sembrano definire le precondizioni formali di un’interazione strutturata in modo tale da non indurre mai gli esseri umani a dubitare della propria ‘dignità’ e integrità<sup>48</sup>.

Un soggetto, inoltre, impara nel corso della vita a “considerare i propri sentimenti e i propri desideri come qualcosa che merita di essere articolato”. È questo un riconoscimento verso se stesso, necessario perché “un soggetto possa accettarsi”<sup>49</sup>.

L’aspetto pratico e storico del riconoscimento è per noi un elemento essenziale. Honneth rileva come la “prassi sociale” e l’“ideologia”, specialmente quando siano istituzionalizzate, influiscano potentemente come “fonti sociali”, ingenerando un preciso “*habitus*, un sistema di convinzioni reificato”. Honneth considera espressamente la possibilità negativa che tale “reciproco combinarsi tra una prassi unilaterale e un sistema ideologico di convinzioni” diffonda comportamenti di misriconoscimento, o – in termini honnethiani – di “reificazione” dell’altro e di se stessi<sup>50</sup>.

Infine, Honneth è ben consapevole del carattere competitivo del riconoscimento, in nome del quale anzi le “lotte” sociali contribuiscono all’ampliamento dei valori di riferimento collettivi, visti in una prospettiva progressista<sup>51</sup>.

Nella comparazione con Honneth, il riconoscimento mantiene e rinforza i cinque caratteri sopra delineati – necessario, relazionale, rappresentazionale, precario, competitivo –, ma si carica di un’attenzione specifica ai valori culturali e – aspetto per noi importante – alla dimensione *istituzionale*: essa si rivela come “fonte” o – per usare un’altra metafora – come *ambiente* per nulla neutro, ma anzi determinante nell’orientare la risposta ad un bisogno umano.

## 1.2. Il potenziale allusivo

La domanda che guida la *nostra* figura di riconoscimento è la sua possibilità nella società tecnologica. L’ambito è troppo vasto per ‘circondarlo’ (*ambire*) tutto e

47 *Ivi*: 111-112; 170-171.

48 *Ivi*: 112.

49 Honneth 2019a: 82-83.

50 Honneth 2017: 84 e ss. Pur nell’impossibilità di dilungarci su quest’aspetto, si noti che il riconoscimento, come approvazione di un soggetto definito con formula kantiana “intelligibile”, ossia capace “di quell’autodeterminazione secondo ragione che costituisce la norma della vita umana”, è per Honneth “originario” e precedente alla mera conoscenza. Questo permette al filosofo di qualificare la “reificazione” dell’altro come “oblio del riconoscimento” precedente. Vedi Honneth 2019a: 43 e ss. Honneth 2017: 135-139.

51 Honneth 2017: 102-119, 196-197. Cfr. Honneth 2002.

troppo variegato; possiamo tuttavia ripercorrere gli elementi costitutivi della figura sopra individuati, e sviluppare *un* loro potenziale. Associeremo ad ogni carattere del riconoscimento antropologico un'idea allusiva, che ci permetta di selezionare la realtà qui considerata.

## 2. Il riconoscimento nella società tecnologica

### 2.1. Necessario: *indisponibilità*

Il bisogno di riconoscimento è all'uomo indisponibile: è un dato. L'uomo è sempre situato in un *ambiente*, inteso in senso sia fisico, sia tecnico<sup>52</sup>, sia istituzionale. Tra uomo e ambiente si sviluppa una fattività reciproca<sup>53</sup>. Più che alla tecnologia come ambiente, tema che permea l'intero discorso, vogliamo qui indagare il diritto come tecnologia.

Di Robilant intende con 'tecnologia' la ricerca di "mezzi idonei a conseguire determinati risultati". Nella "tecnologia del diritto" questi ultimi sono sociali; con un'avvertenza: i mezzi e gli effetti possono essere ricercati "all'interno di un singolo ordinamento giuridico", secondo un approccio per così dire più tecnico, oppure da esso slegati. In quest'ultimo caso, Di Robilant parla di "tecnologia politica del diritto"<sup>54</sup>.

Floridi invita a considerare la infra-struttura organizzativa dell'ambiente – il *design* – come "infraetico": capace cioè di agevolare (o al contrario di ostacolare) le scelte etiche dei soggetti<sup>55</sup>. L'essere della tecnologia è un "essere-tra": tra "utente" e "suggeritore"<sup>56</sup>; il fine è aumentare la potenza, dice Ellul, senza altra "teleonomia"<sup>57</sup>. In questo senso, la tecnologia è eticamente ambivalente, non neutra.

Honneth vede nel diritto – come predetto – l'oggettivazione del rispetto reciproco. Ancora più esplicitamente, esso attua una "finzione protettrice" in quanto garantisce alcune "garanzie minimali" di riconoscimento. Protezione minimale, dice Honneth, "ma comunque obbligatoria [...] precaria, ma tanto più efficace"<sup>58</sup>. La relazione giuridica è qui garanzia di rispetto; efficace perché obbligatoria e perché finzionale. È evidente che si stia qui parlando meno di etica che di infraetica.

C'è il rischio che la finzione istituita sveli il suo carattere finto, magari nella competizione con altre finzioni sociali. A quel punto rimarrebbe solo l'obbligatorietà a garanzia di un vuoto comportamento. Tale rischio è esemplificato dallo stesso Honneth poche righe dopo:

52 Ellul 2009.

53 Sul legame tra senso e spazio istituito vedi Augé 2017: 40 e ss., 93 e ss. Sul valore del luogo nella costruzione narrativa del sé, vedi Bruner 1987.

54 Di Robilant 1982.

55 Floridi 2017: 218 e ss.

56 *Ivi*: 27 e ss.

57 Ellul 2009.

58 Honneth 2019a: 91.

[...] sotto l'effetto di tipizzazioni reificanti (delle donne, degli ebrei ecc.) si rifiutano in un secondo tempo ai gruppi di persone via via considerati quelle qualità personali che precedentemente erano state loro attribuite in modo del tutto ovvio in base al primato sociale del riconoscimento [...].<sup>59</sup>

Vorrei accostare a questa frase negativa una positiva del filosofo, per poi commentarle insieme.

[le figure espressive del riconoscimento servono a] dare pubblicamente a intendere al nostro interlocutore che nel quadro del ruolo socialmente tipizzato che gli compete (quello dell'amico, della donna delle pulizie, del compagno di viaggio) la sua presenza è stata presa in considerazione o ritenuta degna di approvazione.<sup>60</sup>

La tipizzazione è strutturale nel diritto. Come ogni universo di riconoscimento, anche il diritto è totalizzante e sistematico: Honneth descrive come "seconda natura" l'effetto della socializzazione<sup>61</sup>. In quale universo, allora, può collocarsi l'*ovvietà* qualitativa del soggetto e in quale invece la sua reificazione? Qual è la *persona* giusta, la maschera istituita che garantisce il riconoscimento? In quale realtà l'"intelligibilità" costituisce – come vuole Honneth – "la *norma* della vita umana" generatrice di normatività<sup>62</sup>?

Noi leggiamo il riconoscimento come il *canone* e la reificazione come una *violazione*, entrambi tuttavia *tipici* di una realtà narrativa; semmai, Honneth la vorrebbe autoevidente (caratterizzata cioè da "banalizzazione narrativa")<sup>63</sup>.

La fiducia cieca nel diritto tuttavia stupisce. E non solo perché la storia ricorda diritti pessimi, che non possiamo non considerare diritto<sup>64</sup>; ma anche perché lo stesso Honneth denuncia "la forma specifica di determinate istituzioni [...] causare l'insorgere di convinzioni fallaci o finzioni ingannevoli"<sup>65</sup>. *Tecnologicamente* simili, prassi e ideologie istituzionali possono avere esiti opposti.

Augé nota come l'alienazione nella tecnica non sia che un caso particolare di alienazione nell'istituzione<sup>66</sup>; ma per prenderne consapevolezza occorre un *décalage* prospettico<sup>67</sup>. La relazione di Honneth con l'altro sembra non uscire da quel "ruolo socialmente tipizzato", forse troppo ottimisticamente visto come garanzia. Il rapporto tipo / particolarità assume così di nuovo tratti narrativi<sup>68</sup>. La seconda natura del ruolo tematico è totalizzante; Honneth stesso parla di "prassi narrativa del mondo della vita"<sup>69</sup>.

59 *Ivi*: 92.

60 Honneth 2017: 131.

61 *Ivi*: 194.

62 *Ivi*: 135. Corsivo mio.

63 Bruner 1991. Con Di Robilant, la realtà è una "rappresentazione preliminare" della realtà, dunque sempre una figura, in Heritier (ed.) 2008.

64 Algostino 2018.

65 *Ivi*: 197.

66 Augé 2000: 104-105.

67 "Spostare [*décaler*] l'osservazione nel tempo e nello spazio", Augé 2019: 161.

68 Bruner 1991.

69 Honneth 2017: 198.

Quanto allora l'immagine della *persona*, che pure è scelta da Remotti, è congruente? Se “denunciare una prospettiva non fa che rivelarne un'altra”<sup>70</sup>, forse lo zigzag tra universi di riconoscimento è l'unica soluzione praticabile.

Con il suo bisogno indisponibile, l'uomo è immerso nell'ambiente tecnologico, come vedremo, ma anche nella tecnologia del diritto. L'istituzione giuridica costruisce una realtà e in funzione di essa definisce ogni individuo come particolarità di un tipo. La banalizzazione narrativa rischia tuttavia di pagare lo scotto di una posizione immersiva<sup>71</sup>: una “collaudata e virtualmente automatica routine interpretativa”<sup>72</sup>. L'uscita dal singolo ordinamento è ciò che distingue una mera tecnologia del diritto da una *politica*, che risponde ad una figura dinamica e non statica del diritto<sup>73</sup>.

## 2.2. Precario: *affettività*

La performatività del riconoscimento può suggerire un'equivalenza pericolosa con il documento<sup>74</sup>. Risulterebbe essere un fatto sociale emergente dalla registrazione (gesto pubblico, atto giuridico); il misconoscimento sarebbe allora una cancellazione; la reificazione una sovra-registrazione *in peius*. La prospettiva della *traditio* valoriale di Honneth sembrerebbe andare in questa direzione: una *praxis* e un'ideologia sedimentate e fattesi *habitus*<sup>75</sup>.

La definizione degli oggetti sociali “Oggetto = Atto Registrato”<sup>76</sup> sarebbe così adatta al riconoscimento; e non solo nella prospettiva di Fabietti (atto giuridico statale), ma finanche in quella di Honneth, dove “la morale finisce per coincidere quasi del tutto con il riconoscimento”<sup>77</sup>, che tuttavia è automatico e ‘inevitabile’:

al punto che la semplice identificazione di ordine cognitivo costituisce piuttosto un caso particolare frutto della neutralizzazione di un riconoscimento originario<sup>78</sup>

... e la reificazione è un suo oblio<sup>79</sup>.

L'analogia riconoscimento-documento è tuttavia pericolosa perché *cronicizza* una relazione affettiva, i cui tempi non sono definibili una volta per tutte, ma dipendono dalla reciproca coordinazione<sup>80</sup>. L'affetto a fondamento del legame so-

70 Bruner 2002: 26.

71 Gilbert 2014, 2017.

72 Bruner 2002.

73 Di Robilant in Heritier (ed.) 2008.

74 Ferraris 2009; 2018.

75 Honneth 2017: 198-211; 2019a: 90-94.

76 Ferraris 2018: 21.

77 Honneth 2017: 136.

78 *Ivi*: 139.

79 Honneth 2019a: 56 e ss. Sul riconoscimento originario e la reificazione come suo oblio, vedi nota 50.

80 Dumouchel-Damiano 2017: 124 e ss.

ziale è evidentissimo nel senso simbolico (*syn-ballo*) istituito dal rito<sup>81</sup>; e non è un caso che, *fuori* dall'universo statico del diritto positivo, sia un'estetica giuridica di orientamento religioso a riportare l'attenzione all'*affectio*<sup>82</sup>. La laicità moderna ha confuso grossolanamente religione e rito. Ironicamente, proprio la modernissima tecnologia cerca ora occupare il posto vuoto.

Se l'infosfera<sup>83</sup> è solo un archivio documediale<sup>84</sup>, tuttavia, nemmeno il suo aggiornamento continuo<sup>85</sup> salva la dimensione degli affetti. La nostra *onlife* è iperstorica, dice Floridi, cioè dipendente dalle tecnologie di informazione e comunicazione (TIC)<sup>86</sup>. Viviamo gli effetti apparentemente contraddittori dell'*opera omnia* in automatico salvataggio e della sua a-storicità in automatico aggiornamento<sup>87</sup>. L'effetto è spaesante: non sappiamo da dove *iniziare* il racconto<sup>88</sup>.

Il tempo dell'affetto, infatti, come il tempo del racconto è anche il tempo dell'oblio. Anzi, mi pare che per l'affetto valga quanto Gilbert sostiene per il racconto: “possiede questa capacità di ‘iniziare’”, ossia di prodursi e contemporaneamente fondare la sua accettabilità, solo se può riferirsi ad un un “resto attivo” – per usare le parole di Legendre –, evocativo proprio perché assente; e non ad una accumulazione presente<sup>89</sup>.

Neri fa notare come molto spesso l'apostrofe, l'appello enfatico al lettore in letteratura, cerchi di suscitare il *pathos* attraverso un invito alla memoria condivisa (“Silvia, rimembri ancora”): è quello il *luogo* per eccellenza dei sentimenti e delle emozioni<sup>90</sup>. Un luogo terzo che funziona *in absentia*, come *evocativo* di un tempo passato che sia possibile *rinnovare* nel presente, adattandolo nel *logos* narrativo. Tale ricchezza *immaginaria* è falsificata dalla registrazione, la cui terzietà fisica si impone come assoluta.

Le immagini oggi ci circondano come *prove* di un'esperienza che abbiamo fatto o che stiamo per fare. La spettacolarizzazione dell'esperienza si lega alla spettacolarizzazione dell'altro<sup>91</sup>; l'esito psicologico, previsto da Anders e confermato da Turkle, è l'*invidia* per il proprio “sé algoritmico”<sup>92</sup>, l'avatar *online* che perfeziona il soggetto *offline*.

“Aver sostituito i media alle mediazioni contiene in sé il germe della violenza”, avverte Augé<sup>93</sup>. La registrazione dell'atto s'illude di fissare ciò che *deve* essere dimenticato, per essere rievocato secondo il nuovo *ethos* della relazione<sup>94</sup>. L'amicizia

81 Augé

82 Sequeri 2016 seguito da Heritier (ed.) 2016.

83 Floridi 2017.

84 Ferraris 2018: 20.

85 Accoto 2017: 19.

86 Floridi 2017: 1 e ss. (iperstoria), 47 (*onlife*: “Il mondo digitale online trabocca nel mondo analogico offline, con il quale si sta mescolando”), 19 (aggiornamento e astoricità).

87 *Ivi*: 19.

88 Gilbert 2016.

89 *Ibidem*. Per la nozione di “resto attivo” vedi Legendre 2009b: 11 e ss.

90 Neri 2014: 169.

91 Augé 2000: 119.

92 Turkle 2016: 104 e ss.

93 Augé 2011: 20.

94 Sui concetti aristotelici di *logos*, *pathos* e *ethos* vedi Raimondi 2002: 20-23; Neri 2014: 50-51.

*social* è un esempio noto di “disallineamento cronologico”<sup>95</sup> tra virtuale e reale. Confondere la mediazione del rito con i *social media* tecnologici, la relazione con la registrazione, comporta un “deficit simbolico”<sup>96</sup> dunque una perdita di senso.

In semiotica è pacifico che un segno non abbia un senso infinito, che anzi può essere consumato<sup>97</sup>. L'immagine per l'immagine sembra essere la referenza inceppata dei nuovi sé algoritmici: creati e curati per narcisismo, essi rispondono coerentemente rimandando solo più a se stessi, e generano invidia. Paradossalmente, si produce così uno slittamento dall'icona all'idolo, dunque una ricarica semantica, proprio nella perdita della referenzialità dell'immagine al soggetto reale, che si sente un *altro*.

L'esclusione dell'uomo dall'infosfera è del resto annunciata come possibile dal suo stesso teorico<sup>98</sup>. Nella proliferazione di immagini tautologiche, l'esito patologico della violenza paventato da Augé è un monito per quella teoria del diritto che sta dietro alla sua tecnologia. Può essere ovviamente una violenza contro le immagini, un'iconoclastia, portatrice di un cambiamento di prospettiva. Ma può anche essere una violenza autolesionistica, un ultimo gesto disperato di riconoscimento, come purtroppo riportano le cronache in tempo di quarantena.

### 2.3. Relazionale: *alienabilità*

Una relazione è sempre alterabile e alterante. La pragmatica moderna sviluppa l'attenzione agli *effetti* della comunicazione che è propria della retorica classica<sup>99</sup>. Il confronto con l'altro è sempre problematico e richiede una mediazione<sup>100</sup>; cosa che il diritto conosce perfettamente. Una relazione giuridica – ed è un sistema che tende alla totalità, ma può essere sostituito da altri sistemi di riferimento, quali la religione o l'autorità familiare, nei relativi campi<sup>101</sup> – non è mai una relazione sinallagmatica: c'è sempre un residuo che la eccede e la rivolge alla terzietà garante. Nelle parole di Heritier, una *fiducia* “rinvia sempre al legame sociale” che fonda la relazione<sup>102</sup>.

La tecnologia può essere un formidabile mezzo di comunicazione e relazione. Raimondi ha scritto pagine emozionanti sull'incontro tra lettore e scrittore *attraverso* il testo letterario. La consapevolezza di un “incontro con un altro uomo, che nel libro ci rivela qualcosa della sua storia più profonda e al quale ci rivolgiamo in uno slancio intimo della coscienza affettiva”, ingenera nel lettore un senso di responsabilità etica<sup>103</sup>. “Forse l'etica della lettura – propone ancora Raimondi – trova qui il suo carattere più peculiare: in una esperienza di libertà compresente nel pieno riconoscimento dell'altro”<sup>104</sup>.

95 Floridi 2017: 81.

96 Augé 2011: 20.

97 Volli 2003: 219.

98 Floridi 2017: 32 e ss.

99 Volli 2003: 209.

100 Augé 2018: 86.

101 Sul concetto di campo, vedi Bourdieu 2017.

102 Heritier (ed.) 2016: 96.

103 Raimondi 2007: 13.

104 *Ivi*: 37.

La pagina letteraria rivendica una propria differenza che resiste al soggetto, tanto al fruitore quanto all'autore. Essa è un *potenziale* la cui reattività dipende dall'incontro storico e irripetibile con la cultura del lettore<sup>105</sup>: un'esperienza che è sì reiterabile, ma imprevedibile nel suo potere dialogico. La lettura acquista così il sapore del confronto, finanche della "lotta" rispettosa:

educa esattamente a questa conoscenza, a questa compresenza di verità differenti nella pluralità libera delle coscienze. E il tema dell'altro [...] trova un riscontro intenso e forse una specificazione nell'universo del lettore [...].<sup>106</sup>

Le tecnologie, tuttavia, non sono tutte uguali. In quanto infraetiche, esse influenzano il comportamento dell'utente. La coppia scrittura / immagini, come quella analogico / digitale, individua una diversità di rapporto tra soggetti, *indotta* dalla tecnologia<sup>107</sup>. È importante comprendere bene la prospettiva di Raimondi, che interpreta il testo come un *luogo d'incontro* tra l'io-lettore, che lo anima nello "specchio attivo dell'immaginazione", e l'altro-autore, la cui coscienza è inscritta nel testo ma è rappresentata dalla "voce" che legge<sup>108</sup>. È da questo *incontro umano* 'sul testo' che nasce la responsabilità etica, diversamente inconcepibile.

La maggiore passività dello spettatore rispetto all'inter-azione del lettore è giustamente sostenuta<sup>109</sup>, pur non dimenticando la collaborazione necessaria del primo alla riuscita della messa in scena<sup>110</sup>. Ciò che qui interessa, tuttavia, è la possibilità di un uso *alienante* della tecnologia da contrapporre a quello *alterante* illustrato da Raimondi.

A ben guardare, infatti, la possibilità di un *uso* del testo – con ciò intendendo una rinuncia a quella cooperazione rispettosa che chiameremmo *interpretazione*<sup>111</sup>, tanto in letteratura quanto nel diritto – è sempre possibile. Anzi, l'afflato etico dipende più dalla sensibilità del lettore che dal suggerimento del testo: nonostante le strategie enfatiche, l'autore si mostra solo mediatamente, nell'interfaccia<sup>112</sup>. Le sue possibilità di azione – la sua *libertà* – in un certo senso *sono* l'interfaccia<sup>113</sup>.

105 *Ivi*: 36-39. In un senso di 'cultura' che qui non può reggere la dissociazione tra la ciceroniana *cultura animi* (che fa l'uomo colto) e l'analitica 'cultura sociale' (che lo fa italiano o occidentale, per esempio), come indicata da Remotti 2011: 3 e ss. Si tratterebbe invece di una "singolarità collettiva" nel senso dato da Augé: "In quanto collettiva, essa corrisponde a ciò che viene condiviso da un certo numero di uomini; in quanto singolare, a ciò che li distingue dagli altri uomini". Augé 2000: 53, 64. Per una critica della posizione remottiana sulla cultura, da una prospettiva estetico-giuridica di orientamento vichiano, vedi Heritier 2021: 68 e ss.

106 Raimondi 2007: 44-45.

107 Nella filosofia di Ferraris (2017), la tecnologia è il *medium* che permette il passaggio dall'ontologia (la realtà, ciò che c'è o non c'è) all'epistemologia (ciò che sappiamo, che è vero o falso).

108 Raimondi 2007: 12-20.

109 Raimondi 2007; Augé 2011, 2018; Turkle 2016.

110 Rondolino, Tomasi 2018; Casetti, di Chio 1990.

111 Volli 2003: 155.

112 Sul concetto di interfaccia e di suggerimento (rispetto ad *affordance*), vedi Floridi 2017: 27 e ss., 264 nota 1.

113 Le TIC generano spazio. Oltre all'ovvio cyberspazio, esse connettono gli oggetti tecno-

Occorre poi soffermarsi sul riconoscimento che avviene nella relazione mediata dal libro. Se il lettore può riconoscere l'altro nel testo (qualcosa di paragonabile all'*intentio auctoris*, seppur la prospettiva etica di Raimondi mi pare più esigente), si può certo aggiungere che l'autore deve "costruire"<sup>114</sup> il suo lettore ideale e prevederlo (*intentio lectoris*). Anche volendo limitare il riconoscimento soltanto alla prima proiezione – vista l'auto-nomia finzionale della seconda –, appare evidente che esso non raggiunge mai l'altro-autore; al contrario, resta nella sfera conoscitivo-emozionale dell'io-lettore. Raimondi infatti descrive il lettore come in "ricerca di un colloquio entro cui alla fine ritrova se stesso"<sup>115</sup>; e non potrebbe essere diversamente, visto che è *sua* la voce con cui parla il testo (e, attraverso il testo, attraverso la voce, l'autore).

In questa duplicità, mediata dal riferimento comune al testo, il soggetto sperimenta la sua "identità come movimento e tensione verso l'alterità"<sup>116</sup>. La prospettiva del linguista si accorda qui quasi letteralmente con quella relazionale di Augé<sup>117</sup>, ma con l'enorme differenza dell'assenza fisica dell'altro, rappresentato dall'interfaccia.

L'assenza dell'altro è palese nello scritto, mentre è dissimulata nell'immagine. Se all'effetto iconico si somma l'istantaneità 'in diretta', con la *distanza* spazio-temporale scompare anche la *differenza*. L'altro è presente<sup>118</sup>. La pericolosità di questo 'miraggio interattivo'<sup>119</sup> è denunciata a gran voce da un'esperta delle relazioni medialità come Turkle<sup>120</sup>. La regressione della realtà e del soggetto alla loro spettacolarizzazione sem-

logici attorno a noi in un sistema che funziona grazie a "sensori, dati e algoritmi intelligenti": Accoto (2017: 90) chiama quest'attività generativa "transduzione".

Da un punto di vista giuridico la transduzione è *in sé* la possibilità di sostituire il diritto con la tecnologia. Lo denuncia Heritier: "Mentre la modernità intende il diritto per lo più come comando rivolto a una libertà che può mettere in atto o meno un comportamento, tenendo conto della sanzione prevista, la tecnologia può direttamente *impedire* un comportamento: semplicemente mettendo in atto, nella progettazione di un dato manufatto, un dispositivo che obblighi a quel comportamento". In Di Nuosco, Heritier (ed) 2008: 93.

In logica giuridica, il passaggio può essere quello tra un dovere deontico ad un dovere anankastico o, forse meglio, aletico in quanto *legge fisica* del nuovo mondo (vedi Lorini: 2017: 22-23 e *passim*): *funziona* così non perché ci sia una norma da rispettare, ma perché quelle sono le sue "condizioni di esistenza" (Accoto).

L'*autorità* si nasconde nel *fatto*: apparentemente non c'è *atto*. Tuttavia, il *design* (Floridi) è frutto di progetto. Pur se relativa all'uso della tecnologia in campo bellico – ma facilmente generalizzabile –, si veda la posizione di Dumouchel e Damiano (2019: 179): "la devoluzione della capacità di scegliere a sistemi autonomi intensifica il processo di concentrazione, in pochi agenti umani, della facoltà politica e morale di decidere".

114 Perelman, Olbrechts-Tyteca 2013: 22.

115 Raimondi 2007: 18.

116 *Ibidem*.

117 Augé 2018: 17 e ss.

118 Dumouchel, Damiano 2019: 45: "presenza reale, che è nello stesso tempo disincorporata e delocalizzata", rispetto a "assenza" dallo spazio fisico". Floridi 2017: 81: "presenza" del sé, rispetto a "localizzazione" corporea.

119 "La nostra filosofia sembra suggerire che 'essere è essere in interazione', anche se ciò con cui interagiamo è solo transitorio e virtuale", Floridi 2017: 59.

120 Turkle 2019, 2016.

bra richiedere una sorta di rincorsa filosofica, che ha tutta l'aria di una rincorsa di immagini: dal "Mi vedo, quindi sono" di Bessis<sup>121</sup> al "Posto, dunque sono" di Turkle<sup>122</sup>.

È sorprendente notare che alcune distopie scientifiche di isolamento umano si siano realizzate alla lettera nella quarantena da CoVid<sup>123</sup>. Non occorre più la fantasia per comprendere come la rappresentazione virtuale non abbia la stessa *libertà* di azione, dunque nemmeno la stessa *autorità*, della persona: in questo senso, non è corretto considerarla un suo sostituto<sup>124</sup>, benché così sia potuta apparire<sup>125</sup>. La relazione a distanza, come dice Turkle, è passata dal "meglio di niente" al "meglio di tutto" proprio per il suo minore coinvolgimento<sup>126</sup>. L'esperienza dialogica è un'esperienza problematica; la tecnologia può essere la soluzione facile che salva le apparenze<sup>127</sup>.

Nel nuovo mondo documediale, abbiamo aggiornato la nostra ricerca di accettazione<sup>128</sup> in un piacere estetico, a sua volta confuso con la sua icona (il *like*). Il bisogno di riconoscimento, non più ricercato nella lotta della relazione, riemerge come *ansia* di connessione e visione<sup>129</sup>. L'effetto è così opposto all'*alterazione*, ingenerando un desiderio di immedesimazione con l'immagine che è piuttosto un'*alienazione* del soggetto<sup>130</sup>.

L'essere-tra della tecnologia non è l'essere-tra del simbolo, che *per sua assenza* rimanda ad una terzietà evocativa e fonda di ritorno la fiducia nel legame sociale. L'assenza del riferimento è la libertà della relazione: nel loro comune rivolgersi onfidente, o al contrario nella lotta per il suo riconoscimento (atteggiamenti che con Remotti possiamo definire antropo-poietici), l'io e l'altro si ritrovano<sup>131</sup>. Questa libertà è opposta alla cogenza tecnologica, che proprio quando scompare al suo utente – come lo schermo dietro la proiezione, lo specchio dietro la riflessione<sup>132</sup> – ordina le sue possibilità.

121 In dialogo con Augé (2018: 85).

122 Turkle 2016: 63.

123 "non è possibile inserire in modo deliberato adolescenti umani in ambienti stressanti socialmente per poter misurare le loro reazioni", Blackmore 2018: 50. "è impossibile immaginare sei miliardi di individui tenuti a rigorosa distanza gli uni dagli altri, che comunicano fra loro solo attraverso la mediazione di schermi", Augé 2017: 75.

124 Dumouchel, Damiano 2019: 43 e ss.

125 Augé 2018: 156.

126 Turkle 2019: 85 e *passim*.

127 Ma aumenta le distanze: in questo senso è una *rappresentazione* come "presenza seconda", così come è tradotta dal Rinascimento italiano in avanti la *mimesis* aristotelica, che al contrario "accreta l'evidenza (*enargeia*)", mettendo "sotto gli occhi la realtà imitata". Gilbert 2014. Sul legame tra conoscenza e piacere nella *mimesis* aristotelica, vedi anche Neri 2012: 19 e ss.; Raimondi 2002: 43.

128 Blackmore 2018: 51 e *passim*. La studiosa fa notare come gli adolescenti siano in tema di riconoscimento i più fragili, perché "*ipersensibili* all'esclusione sociale" (49).

129 Turkle 2019: 219 e *passim*; Augé 2018: 83 e *passim*.

130 Augé 2018: 89 "A differenza del narcisismo pure e semplice, l'individuo non è alienato rispetto all'immagine del suo corpo, ma a quella del *corpo-immagine in generale*, tanto da farlo aspirare a raggiungere quel mondo fittizio".

131 Remotti 2013.

132 Preferisco parlare di scomparsa della tecnologia piuttosto che di assenza. Cfr. Du-

## 2.4. Competitivo: *libertà*

La “surmodernità”, secondo Augé, è l’epoca che non ha affatto superato, ma anzi sovradeterminato e complicato la modernità<sup>133</sup>. È eccessiva: l’eccesso di *eventi*, di cui siamo iperinformati, e l’eccesso di *immagini*, da cui siamo circondati, comportano un’accelerazione del tempo e un restringimento dello spazio. La storia ci incalza; il pianeta si rimpicciolisce<sup>134</sup>.

L’appiattimento di orizzonte è anche un livellamento informativo. È qui in gioco il rapporto delicato tra forma e sostanza o, in termini linguistici, tra sintassi e semantica. Nell’infosfera tutto è informazione<sup>135</sup>. L’intelligenza artificiale è sì un “motore sintattico”<sup>136</sup>; ma noi al contrario, di là da facili analogie, non siamo organismi informativi (“infor”) <sup>137</sup>. Ci importa del *significato*.

Ferraris e Augé guardano al medesimo fenomeno da prospettive complementari. Per il filosofo, la critica postmoderna alla verità e la “liberalizzazione” delle opinioni ha trovato nella potenza tecnologica un volano prima populista poi assolutista, aprendo la strada alla “postverità”. Si passa così da un rapporto verticale ad un livellamento orizzontale: governanti e governati, esperti e ignoranti, “chierici e laici”<sup>138</sup> usano gli stessi *social*, hanno la stessa voce<sup>139</sup>; sono indistinguibili, dunque equivalenti. L’antropologo vede, come conseguenza dei due eccessi sopra ricordati – di tempo e di spazio, che ‘implodono’ –, un eccesso di individualismo: i riferimenti sono personalizzati, l’esperienza è presentata come unica, “ognuno di noi è l’oggetto esclusivo dello sguardo di colui o colei che si rivolge a noi dal piccolo schermo”<sup>140</sup>. Questa “individualizzazione dei percorsi” induce nel soggetto un’ideologia della fruizione: è l’epoca delle cosmologie à la carte, passibili di una componibilità *ad libitum*<sup>141</sup>.

L’intelligenza computazionale figlia della scienza moderna è in un certo senso il suo tradimento. La *delegazione* decisionale da parte dell’uomo, resa possibile dall’autonomia della macchina<sup>142</sup>, è precisamente l’obiettivo polemico dell’illuminismo. È interessante notare come l’esortazione classicista di Kant, *sapere aude!*, rifiuti come *ratio* della delegazione un “difetto di intelligenza”, imputandola invece alla “mancanza di decisione e del coraggio”<sup>143</sup>. Oggi il confronto non è più

mouchel, Damiano 2019: 43-44. Floridi 2017: 38-39. Accoto 2017: x-xi, 2. Sullo specchio, vedi Legendre 2009a: 64 e ss.

133 Augé 2018: 141; 2011: 27 e ss.

134 Augé 2000: 116 e ss.

135 “A un livello massimo, l’infosfera è un concetto che può essere utilizzato anche come sinonimo di realtà, laddove interpretiamo quest’ultima in termini informativi”, Floridi 2017: 44-45.

136 *Ivi*: 182 e ss.

137 *Ivi*: 106.

138 Heritier 2012, II: 51.

139 Ferraris 2017: 19-27.

140 Augé 2011.

141 Augé 2018: 43, 116.

142 Quintarelli (ed.) 2020: 88-9; Floridi 2017: 32; Dumouchel, Damiano 2019: 179.

143 Kant 2013.

solo umano; e il problema è forse la *definizione* di intelligenza, nell'ambito di un pluralismo di "sistemi cognitivi" e "agenti epistemici"<sup>144</sup>.

Remotti ci mostra come la lotta per il riconoscimento richiede una scelta di amici e nemici, una selezione delle rappresentazioni congruenti e una delimitazione di campo. Ragionare a partire dai nostri "quesiti" (*questions*)<sup>145</sup> è una buona strategia per non imbrigliare la nostra *libertà* di azione. In quanto motore sintattico, il computer non comprende il senso del nostro bisogno, non percepisce il problema che ci spinge alla ricerca. Ogni *quesito* emozionale è per il calcolatore una *richiesta* informazionale (*requête*)<sup>146</sup>. Per il motore di ricerca, 'riconoscimento' è una stringa in codice binario suscettibile di infinite correlazioni, in un mondo "appiattito"<sup>147</sup> sulla statistica.

Non mi pare un caso, allora, che Turkle insista, nella sua proposta di *cura* della conversazione umana, proprio sul *significato* di parole "sacre" quali 'amicizia', 'amore', 'comunità'<sup>148</sup>. Un'ecologia della parola, come luogo da abitare assieme; come istituzione fondata sull'*accordo*.

L'offerta eccessiva delle tecnologie di informazione e comunicazione ci blocca: è stupefacente la potenza di calcolo, tanto da alimentare distopiche paure di inferiorità e sottomissione; ma non fornisce mai soluzioni, sempre in attesa com'è della specifica richiesta, vale a dire del *comando*.

Nella competizione per il riconoscimento, occorre allora rileggere il motto illuministico in senso semantico ed evitare la delegazione dell'intelligenza *significativa*, che è sempre un'intelligenza *emotiva*<sup>149</sup>. Riacquistare la *libertà* nella parola significa *dover* confrontarsi con chi come noi ne percepisce il bisogno.

## 2.5. Rappresentazionale: *narrazione*

Nel suo abecedario di poesia, Magrelli coglie alla lettera G la parola 'gnarus'<sup>150</sup>; e l'interesse per il medesimo aggettivo latino – che vale 'ben informato', 'esperto' – è avvertito anche da Bruner<sup>151</sup>. La ragione sta nel legame con 'narrazione' e, dunque, nel valore evocativo dell'etimo. Stando ad esso, infatti, "il narratore è colui che sa, cioè che conosce la storia da narrare"<sup>152</sup>; oppure, secondo una sottile specificazione di 'gnarus' in combinazione con 'narrare', egli è colui che sa *come* narrare una storia<sup>153</sup>. Si distinguono facilmente due diverse conoscenze, entrambe apparentemente necessarie per il racconto: una epistemologica (sapere), l'altra tecnologica (sapere come).

144 Dumouchel, Damiano 2019: 74-89 e ss.

145 Gilbert 2019.

146 *Ibidem*.

147 Gilbert 2016: 92.

148 Turkle 2019: 119, 128, 172, 290.

149 Heritier 2021.

150 Magrelli 2013: 30.

151 Bruner 2002: 31.

152 Magrelli 2013: 31.

153 Bruner 2002: 31.

Sviluppando il primo significato, Magrelli si chiede dubbioso se sia veridico; e non fatica a trovare testimonianze letterarie del contrario: l'opera *che si fa* non è un "oggetto dominato dall'autore", bensì un "processo che trasforma l'autore medesimo". Del resto, il poeta sa bene che nei versi *cerca* "qualcosa che non potrebbe mai trovare altrove"<sup>154</sup>.

Il testo come luogo di ritrovamento e di trasformazione di sé testimonia del legame inscindibile tra l'uomo, le sue arti e i suoi strumenti<sup>155</sup>. In particolare, per quanto attiene al riconoscimento di sé, è importante cogliere la portata della narrazione nell'immaginario e nella memoria collettivi e individuali<sup>156</sup>: ne va della rappresentazione di sé all'interno di un determinato universo, e dunque dei quesiti di senso del soggetto.

La teoria di riferimento è qui la necessità della narrazione nella vita umana<sup>157</sup>. La narrazione non solo costituisce, nella tradizione, un *thesaurus exemplorum* a cui attingere, e grazie a cui fare esperienza estetica di vita<sup>158</sup>; e non solo costruisce la memoria storica di una società, garantendo il reciproco riconoscimento<sup>159</sup>; essa è altresì la tecnica in cui strutturiamo, organizziamo e programiamo la nostra vita<sup>160</sup>. L'autobiografia, in questo senso 'privato', è un genere antichissimo. Ma non è soltanto la *nostra* storia – nel suo continuo riadattamento, che recupera sempre il suo senso dall'ultima nostra scelta narrativa<sup>161</sup> – che ci *informa*; lo stesso fanno le storie 'altrui', da quelle letterarie a quelle quotidiane, in cui ci immedesimiamo. Nel suo studio sul personaggio letterario, Neri rileva lo scambio interattivo tra realtà e finzione che anima l'esperienza estetica<sup>162</sup>. La nostra "*life as narrative*"<sup>163</sup> si fa dunque a poco a poco, in una ricerca compositiva.

Si pone allora il problema di *come* narrare. In questo, forse, il narratore è davvero *gnarus*, vista la quotidiana e apparentemente innata capacità umana di creare storie<sup>164</sup>. Ad una struttura di base – una "grammatica universale" incentrata su personaggio, situazione, problema<sup>165</sup> –, ogni cultura aggiunge i propri modelli narrativi, gli *exempla* canonici, gli schemi interpretativi, i valori di riferimento<sup>166</sup>.

154 Magrelli 2013: 31.

155 Cometa 2017: 17-60.

156 Sul concetto di immaginario e memoria, vedi Augé 2011: 57 e *passim*.

157 Bruner 1987, 1991, 2002; Gottschall 2014; Cometa 2017.

158 Bruner 1987; Gottschall 2014; Raimondi 2002.

159 Fabietti 2018.

160 Bruner 1987, 2002.

161 Quello che potremmo chiamare un 'effetto Eliot' narrativo, la cui adattabilità anche al diritto è rilevata da Monateri 2013: 42-43. Vedi Eliot 2016: 70: "quel che avviene quando si crea una nuova opera d'arte, avviene contemporaneamente a tutte le opere d'arte precedenti [...] L'ordine esistente è in sé concluso prima che arrivi l'opera nuova; ma dopo che l'opera nuova è comparsa, se l'ordine deve continuare a sussistere, deve *tutto* essere modificato".

162 Neri 2012: 12.

163 Bruner 1987.

164 Cometa 2017: 20; Bruner 2002: 3; Gottschall 2012: 24.

165 Gottschall 2012: 69 e ss.; Bruner 2002: 38-39.

166 Bruner 1987.

Diritto e TIC possono essere analizzati dal punto di vista dell'immaginario sotto molti aspetti. Qui può essere utile trattarli come *sistemi* che, come vuole l'acronimo, informano e comunicano, e nel farlo *operano normativamente*<sup>167</sup>.

La capacità *creativa* dell'intelligenza artificiale (testi, immagini, musica...) dipende da processi ricorsivi di calcolo statistico su dati (*input*)<sup>168</sup>. Il prodotto (*output*) può poi diventare nuova fonte di dati. Opere umane e prodotti macchinici si rimescolano così in un "rumore difficilmente riducibile"<sup>169</sup>. Di là dall'errore statistico<sup>170</sup>, un sistema ricorsivo non esce dallo schema: lo replica. Floridi definisce gli umani come "congegni semantici" necessari alle macchine per risolvere il "problema di fondazione simbolica"<sup>171</sup>: dare senso ai dati. L'immaginario umano si confronta allora con un immaginario creato dalla tecnologia su basi statistiche, cui noi serviamo da dato semantico finale (*feedback*). In alcuni casi, si crea un effetto paragonabile alle "bolle di immanenza" cui Augé paragonava i parchi divertimento<sup>172</sup>, e di cui i social network sono oggi un valido esempio: delle parentesi di riferimenti stereotipati, in cui i simboli sono sostituiti da codici di condotta, semplici e sempre identici. L'autonoma creatività tecnologica va infatti compresa nella pervasività comunicativa e organizzativa: ossia nell'eccesso di immagini e nell'individualizzazione delle esperienze, ora configurabili come bolle narrative di *onlife*, rispetto a cui è sempre più difficile trovare il giusto *décalage* prospettico.

Il diritto è un potente schema interpretativo. Bruner lo paragona alla psichiatria come creatore di cornici narrative "di tipo giusto": il diritto deve "controllare e sterilizzare" gli effetti potenzialmente eversivi della narrazione<sup>173</sup>. Occorrono dei limiti riconoscibili per poter dire che Tizio ha agito in un certo modo contro Caio, e non in un altro. Il diritto offre una cornice narrativa completa di riferimenti precisi: spazio, tempo, persone, azioni e situazioni sono previsti meticolosamente, eccezioni comprese.

Il funzionamento *persuasivo* dei due schemi sull'immaginario è *tecnologicamente* simile: si tratta di testi e immagini, dunque di retorica ed estetica. Perfino i valori giungono come informazioni<sup>174</sup>. Ma si tratta altresì, come abbiamo visto, di pianificazione dello spazio e scansione del tempo, con percorsi obbligati. Un mondo istituito conosce sempre i suoi personaggi; mi pare allora una scelta narrativa coerente l'attenzione minuziosa all'*identità* – nel senso remottiano del termine – nei due sistemi. Rispetto a queste caratterizzazioni normative, sta al singolo la ricerca più o meno consapevole della *giusta narrazione*.

167 Cfr. Heritier 2009: 17 e ss.

168 Quintarelli (ed.) 2020: 48 e ss.; Fry 2018: 171 e ss.

169 Gilbert 2019.

170 Quintarelli (ed.): 65.

171 Floridi 2017: 157, 167.

172 Augé 2011: 115-116.

173 Bruner 2002: 12.

174 Heritier 2009: 63.

### 3. Una figura conclusiva. Riconoscimento e irricoscibilità

La lotta per il riconoscimento nella società tecnologica richiede una teoria critica dell'ambiente, una ricerca libera dei propri riferimenti e una rappresentazione congruente di sé e della società. Il soggetto è immerso in una rete di relazioni istituite in un universo di riconoscimento, nelle quali trova il senso che fonda il legame sociale.

Un'immagine evocativa di ricerca e di perdita del riconoscimento è quella della lanterna istoriata di Proust in *La strada di Swann*. Tecnologia "magica" donata al triste fanciullo – mitema antichissimo –, essa dovrebbe allietarlo proiettando sulla stanza le figure iridescenti di eroi popolari – Golo, Genoveffa di Brabante –, e illustrare così il racconto letto ad alta voce dalla prozia. All'"incanto" segue però immediatamente il "malessere": quell'"intrusione" sconvolge l'"abitudine"; la stanza, faticosamente riempita del suo io "a tal punto da non prestare attenzione più all'una che all'altro" è ora irricoscibile: è un'altra ("come in una camera d'albergo o di *chalet*"), e forza così Proust fanciullo "a pensare, a sentire, cose tanto tristi". L'anestesia abituale cessa per un'anamorfose spaziale: le immagini impalpabili dei personaggi ondeggiavano su pareti e suppellettili, sostituendosi alla loro forma e deformandosi così esse stesse; e di questa "transvertebrazione" il pomo dell'uscio è il simbolo più perturbante: il suo uso "incosciente" e automatico è divenuto impossibile ora che, nel nuovo giro di lanterna, serve da "corpo astrale" all'eroe Golo che sopra vi galleggia. Il fanciullo si scopre così "ansioso" di correre ai luoghi e alle relazioni usate: la sala da pranzo, con "la sua luce di tutte le sere"; le braccia della madre, resa "più cara" dalle sciagure di Genoveffa; e fuggire così dai misfatti di Golo, che lo inducevano "a esaminare con maggiori scrupoli" la sua propria coscienza.

Questa pagina di Proust è per noi davvero evocativa in tema di riconoscimento.

In primo luogo, ci suggerisce la figura adatta ad interpretare le deformazioni tecnologiche e narrative dell'uomo e del suo universo come *anamorfosi*. Proprio come accade a Golo, alcuni nostri caratteri e capacità sono aumentati: potenziati dalla tecnologia, illustrati dalla narrazione; altri invece sono ridotti o ignorati. Lo stesso accade allo spazio e all'ambiente di riferimento, come abbiamo visto.

In secondo luogo, proprio la relazione dell'uomo con l'ambiente – da cui siamo partiti – è qui indagata: vi ritroviamo la banalizzazione narrativa, tanto abitudinaria da farsi *habitus*; l'intrusione della novità tecnologica, che s'impone e trasduce lo spazio, e obbliga a ripensarne il percorso; l'intrusione della novità narrativa, che funziona funzionalmente come possibile *figura veritatis* e modifica davvero i rapporti umani. In queste anamorfosi, le esigenze di riconoscimento e le strategie narrativo-operative si modificano.

In terzo luogo, il rapporto tra riconoscimento e misconoscimento si complica con l'ingresso prepotente dell'*irricoscibilità*. Se il primo è un atto positivo di accettazione e il secondo lo speculare negativo di rifiuto (accoglienza e respingimento, per usare un lessico politico), entrambi consciamente praticati, l'irricoscibilità appare invece una condizione quasi inconscia. Più che un'azione – cardine di ogni narrazione – è un blocco, e può derivare sia dallo spaesamento alla rottura

dell'abitudine interpretativa (non riconosco più il mio universo), sia dalla sua naturalizzazione in *habitus* (l'universo non desta più la mia attenzione).

Riprendendo l'immagine dello zigzag tra universi di riconoscimento sopra proposta, mi pare ora possibile sostenere che sia una *techne* necessaria per la ricerca *continua* della giusta narrazione. Occorre un'arte narrativa che sappia opporsi alla condizione di irriconoscibilità e ritrovare un senso consapevole: che può essere di accordo e fiducia o al contrario di lotta e diffidenza, o addirittura entrambi tra universi in contraddizione; ma deve saper generare e percorrere lo scarto (*décalage*).

Questo vale anche e forse *a fortiori* per il diritto, proprio per il carattere dichiaratamente normativo del suo universo. Che cos'è la filosofia del diritto se non è una filosofia dello scarto? A che cosa serve se non a suggerire e criticare le anamorfose nomo-poietiche? Solo questa figura teoretica della filosofia potrà sostenere una tecnologia *politica* del diritto.

La prospettiva narrativa fornisce allora una figura efficace, nel suo ampio potenziale allusivo, per analizzare il rapporto tra tecnologia e diritto: il bisogno antropologico di riconoscimento, nei suoi quesiti e richieste, dipende dalla scelta del singolo di una giusta narrazione, in un ambiente normativo.

## Bibliografia

- Accoto C. 2017, *Il mondo dato. Cinque brevi lezioni di filosofia digitale*, Milano: Egea.
- Algotino A. 2018, *Diritto proteiforme e conflitto sul diritto*, Torino: Giappichelli.
- Augé M. 2000 [1994], *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Augé M. 2010 [1986], *Un etnologo nel metrò*, Milano: Elèuthera.
- Augé M. 2011 [1997], *La guerra dei sogni. Esercizi di etno-fiction*, Milano: Elèuthera.
- Augé M. 2017 [2003], *Perché viviamo?*, Milano: Meltemi.
- Augé M. 2017, *Un altro mondo è possibile*, Torino: Codice Edizioni.
- Augé M. 2018 [2004], *Cuori allo schermo. Vincere la solitudine dell'uomo digitale*, Milano: Piemme.
- Augé M. 2019 [2017], *Chi è dunque l'altro?*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Beltramo G. L. 2020, "Nomopoiesi. Una proposta concettuale", in *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, online.
- Blakemore S.-J. 2018 [2016], *Inventare se stessi. Cosa succede nel cervello degli adolescenti*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Bourdieu P. 2017 (1986), *La forza del diritto. Elementi per una sociologia del campo giuridico*, Roma: Armando Editore.
- Bruner J. 1987, "Life as Narrative", in *Social Research*, 54, p. 11-32.
- Bruner J. 1991, "The narrative construction of reality", in *Critical Inquiry*, 18, 1, p. 1-21.
- Bruner J. 2002, *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Roma-Bari: Laterza.
- Casetti F., di Chio F. 1990, *Analisi del film*, Milano: Bompiani.
- Cingolani R. 2019, *L'altra specie. Otto domande su noi e loro*, Bologna: il Mulino.
- Codenotti B., Leoncini M. 2020, *La rivoluzione silenziosa. Le grandi idee dell'informatica alla base dell'era digitale*, Torino: Codice Edizioni.

- Cometa M. 2017, *Perché le storie ci aiutano a vivere. La letteratura necessaria*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Deleuze G., Guattari F. 2002 [1991], *Che cos'è la filosofia?*, Torino: Einaudi.
- Di Nuoscio E., Heritier P. 2008, *Le culture di Babele. Saggi di antropologia filosofico-giuridica*, Milano: Medusa.
- Di Robilant E. 1982, "Diritto, società e tecnologia nel pensiero di Leoni", in *Il Politico*, XLVII, n. 1, p. 147-164.
- Di Robilant E. 1985, Ricossa S. (ed.), *Libertà giustizia e persona nella società tecnologica*, Milano: Giuffrè.
- Dumouchel P., Damiano L. 2019 [2016], *Vivere con i robot. Saggio sull'empatia artificiale*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Eco U. 1979, *Lector in fabula*, Milano: Bompiani.
- Eliot T. S. 2016 [1967], *Il bosco sacro. Saggi sulla poesia e la critica*, Milano: Bompiani.
- Ellul J. 1984, "Tecnica", *Enciclopedia del Novecento*, Roma: Ist. Enc. Ital.
- Ellul J. 2009 [2004], *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee*, Milano: Jaca book.
- Fabietti U. 1999, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roms-Bari: Laterza.
- Fabietti U. 2013<sup>2</sup> [1995<sup>1</sup>], *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma: Carocci.
- Fabietti U. 2018, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Milano: Meltemi.
- Ferraris M. 2009, *Documentalità. Perché è necessario lasciare tracce*, Roma-Bari: Laterza.
- Ferraris M. 2017, *Postverità e altri enigmi*, Bologna: il Mulino.
- Ferraris M. 2018, *Scienza nuova. Ontologia della trasformazione digitale*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Floridi L. 2017 [2014], *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Fry H. 2019 [2018], *Hello World. Essere umani nell'era delle macchine*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Gilbert J. A. 2014, *Environnement immersifs : écologie et esthétique du numérique*, Digital Intelligence, Nantes.
- Gilbert J. A. 2016, "Algorithme et tradition. Texte, récit, transmission", in *Études Digitales* n. 1, Classique Garnier, p. 87-108.
- Gilbert J. A. 2017, "Habiter l'immersion", in *Études Digitales* n.4, Classique Garnier, p. 53-76.
- Gilbert J. A. 2019, "Interroger Google: Entre requête et questionnement", in *Contemporary French and Francophone Studies*, vol. 23: 4, 521-536.
- Gilbert J. A. 2020, "Qui est le soi qu'on connaît?", in Pigeaud J, Saint Girons B. (ed.), *La connaissance de soi*, Press Universitaire de Rennes.
- Gottschall J. 2014 [2012], *L'istinto di narrare. Come le storie ci hanno reso umani*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Halbach V. 2016 [2010], *Manuale di logica*, Milano-Udine: Mimesis.
- Heritier P. (ed.) 2008, *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, Soveria Mannelli: Rubettino.
- Heritier P. (ed.) 2016, *Verso una svolta affettiva nelle law and humanities e nelle neuroscienze*, Torino: Giappichelli.
- Heritier P. 2003, *Urbe-internet. Vol. 1. La rete figurale del diritto*, Torino: Giappichelli.
- Heritier P. 2009, *Società post-hitleriane? Materiali didattici di antropologia ed estetica giuridica 2.0*, Torino: Giappichelli.
- Heritier P. 2012, *Estetica giuridica*, 2 voll., Torino: Giappichelli.
- Heritier P. 2021, "La Scienza Nuova" della robotica sociale interculturale. Metodo retorico, diritto 'sintetico' e disabilità-dolore, in *Calumet*.

- Honneth A. 2002 [1992], *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano: il Saggiatore.
- Honneth A. 2017 [2000-2015], *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Bologna: il Mulino.
- Honneth A. 2019a [2015<sup>2</sup>, 2005<sup>1</sup>], *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Milano: Meltemi.
- Honneth A. 2019b [2018], *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Milano: Feltrinelli.
- Kant I. 2013 [1784], *Risposta alla domanda che cos'è l'illuminismo?*, Pisa: ETS.
- Legendre P. 2005 [2001], *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Torino: Giappichelli.
- Legendre P. 2009a [2004], *L'occidente invisibile*, Milano: Medusa.
- Legendre P. 2009b [2007], *Lo sfregio. Alla gioventù desiderosa... Discorso ai giovani studenti sulla scienza e l'ignoranza*, Torino: Giappichelli.
- Lorini G. 2017, *Anankastico in deontica*, Milano: LED.
- Magrelli V. 2013, *Che cos'è la poesia?*, Firenze-Milano: Giunti.
- Monateri P. G. 2013, *Geopolitica del diritto. Genesi, governo e dissoluzione dei corpi politici*, Roma-Bari: Laterza.
- Mortara Garavelli B. 2018<sup>2</sup> (1988<sup>1</sup>), *Manuale di retorica*, Firenze-Milano: Bompiani.
- Neri L. 2014<sup>2</sup> (2011<sup>1</sup>), *I campi della retorica. Letteratura, argomentazione, discorso*, Roma: Carocci.
- Palladino D. 2007<sup>2</sup> (2002<sup>1</sup>), *Corso di logica. Introduzione elementare al calcolo dei predicati*, Roma: Carocci.
- Perelman C., Olbrechts-Tyteca L. 2013 (1958), *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino: Einaudi.
- Quintarelli S. (ed.) 2020, *Intelligenza artificiale. Cos'è davvero, come funziona, che effetti avrà*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Raimondi E. 2002, *La retorica d'oggi*, Bologna: il Mulino.
- Raimondi E. 2007, *Un'etica del lettore*, Bologna: il Mulino.
- Remotti F. (ed.) 2021, *Sull'identità*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Remotti F. 1996, *Contro l'identità*, Roma-Bari: Laterza.
- Remotti F. 2008, *Contro natura. Una lettera al papa*, Roma-Bari: Laterza.
- Remotti F. 2009, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Remotti F. 2010, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari: Laterza.
- Remotti F. 2013, *Fare umanità. I drammi dell'antropopoiesi*, Roma-Bari: 2013.
- Remotti F. 2014, *Per un'antropologia inattuale*, Milano: Elèutera.
- Remotti F. 2019, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Roma-Bari: Laterza.
- Ricoeur P. 2005 [2004], *Percorsi del riconoscimento*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Rondolino G., Tomasi D. 2018, *Manuale del film. Linguaggio, racconto, analisi*, Novara: Utet.
- Sequeri P. 2016, *Deontologia del fondamento*, Torino: Giappichelli.
- Tegmark M. 2018 [2017], *Vita 3.0. Essere umani nell'era dell'intelligenza artificiale*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Turkle S. 2016 [2015], *La conversazione necessaria. La forza del dialogo nell'era digitale*, Torino: Einaudi.
- Turkle S. 2019 [2011], *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Torino: Einaudi.
- Volli U. 2003, *Manuale di semiotica*, Roma-Bari: Laterza.